EL BASILISCO

Revista de materialismo filosófico

Nº 50 (2018), páginas 53-62

José Luis Pozo Fajarnés

UNED Talavera de la Reina

ORCID 0000-0001-5628-037X

El papel de la filosofía como ajuste de cuentas al saber religioso

Resumen:

En este trabajo tenemos en consideración los últimos enfrentamientos doctrinales que se han dado en el seno de la Iglesia. Nos situamos justo después de la publicación de la *Pascendi Dominici Gregis* por parte del papa Pío X y llegamos hasta nuestros días, en los que al frente de la Iglesia está el papa Francisco. En este periodo, los «innovadores» van a resultar los vencedores, pues la «Nueva Teología» –que fue la que marcó la pauta del Concilio Vaticano II– está dejando de lado a la teología de cuño tomista. Quién sabe si las motivaciones que llevaron a dimitir a Benedicto XVI tenían que ver con esta confrontación, en la que el papa emérito siempre tuvo un papel protagonista: las afirmaciones de las personalidades más conspicuas de la nueva doctrina –Congar, Rahner, De Chardin y muchos otros– fueron las que, en los años posteriores al Concilio, Joseph Ratzinger, como prefecto de la Congregación de la Santa Fe y luego como papa, sutilmente trató de demoler. Y esto sin perjuicio de que, desde nuestros parámetros, destruyamos al destructor.

Palabras clave: Nueva Teología, monismo, pluralismo, tomismo, neoescolástica, materialismo filosófico

---

Abstract:

In this paper we consider the latest doctrinal clashes that have taken place within the Church. We place our discussion from the period just after the publication of the *Pascendi Dominici Gregis* by Pope Pius X to this day, when Pope Franciscus leads the Church. In this period, the «innovators» are going to be the winners, because the "New Theology" –which was the one that set out the rule for the II Vatican Council– is leaving aside the Thomist-style theology. Who knows if the motivations that led to the resignation of Benedictus XVI had to do with this confrontation, in which the emeritus pope always had a leading role: the affirmations of the most eminent personalities of the new doctrine –Congar, Rahner, De Chardin and many others– were the ones that, in the years after the Council, Joseph Ratzinger, as the prefect of the Congregation of the Holy Faith and then as the Pope, subtly tried to demolish. And this without prejudice that, from our parameters, we destroy the destroyer.

Keywords: New Theology, monism, pluralism, Thomism, Neo-Scholasticism, Philosophical Materialism

---





Todos los artículos publicados en esta revista han sido informados anónimamente por pares de evaluadores externos a la Fundación Gustavo Bueno.
EL BASILISCO se publica con periodicidad semestral. Véanse las normas para los autores en: http://www.fgbueno.es/edi/basnor.htm

http://www.fgbueno.es/bas
basilisco@fgbueno.es

ISSN 0210-0088 (vegetal) - ISSN 2531-2944 (digital)
Depósito Legal: O-343-78





Artículos

El papel de la filosofía como ajuste de cuentas al saber religioso

José Luis Pozo Fajarnés
UNED Talavera de la Reina

ORCID 0000-0001-5628-037X

Sin ninguna imaginación engañosa de la fantasía, me consta ciertamente que soy (el Ser, que es el Padre)*, y que eso lo conozco* (la Palabra, que es el Hijo) *y amo* (El Amor, que es el Espíritu Santo).

San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Libro XI, cap. XXVI: 404
(lo señalado entre paréntesis es nuestro).

1. El Dios de los protestantes y el del Islam tiene el carácter del Dios filosófico definido por Aristóteles y redefinido, en la Época moderna, por el mecanicismo cartesiano. Es el Dios de lo que se vino a llamar la Teología Natural. El Dios al que San Agustín se está refiriendo en la cita no tiene ese carácter: es el Dios trino, el Dios de la Teología Revelada. Tanto la divinidad expresada por la Teología Natural metafísicamente como la expresada dogmáticamente por la Teología Revelada, han sido destruidas por el Materialismo Filosófico. Este sistema incorpora un ateísmo «esencial», compatible con la crítica que hace de la metafísica[1].

Pero tanto el ateísmo como la crítica de la metafísica no son incompatibles con el reconocimiento que nuestro sistema hace de diferentes filosofías críticas, entre las que está la que depende de esa Teología Revelada en algunos aspectos muy concretos: algunas verdades fundamentales del catolicismo, como el dogma de la realidad tripartita de la divinidad y el dogma, también fundamental, de la encarnación de la Segunda Persona. Uno y otro expresan un pluralismo que, «puesto en marcha» por el sistema tomista, era capaz de destruir las diferentes expresiones del monismo expresadas a lo largo de nuestra era: comenzando por el primitivo arrianismo, pasando por numerosas facetas presentadoras de un inaceptable unitarismo, hasta el inmanentismo defendido tanto por los reformados como por los «nuevos teólogos» católicos que aquí serán objeto de atención.

De manera que ya se ve claro que la «filosofía» que se menciona en el título de este trabajo es el materialismo filosófico, y que el «ajuste de cuentas» al saber religioso que acabamos de presentar implica un reconocimiento de pros y de contras que hace que veamos las posibilidades críticas que este saber soporta. Lo reconocemos crítico por presentarnos un sistema filosófico, el de Santo Tomás y sus desarrollos posteriores. Este sistema tomista ha conseguido demoler

(1) Gustavo Bueno afirma lo siguiente en su libro *El mito de la felicidad:* «La definición propuesta (espiritualismo como doctrina que admite la existencia de vivientes incorpóreos) se aplica muy bien a las entidades incorpóreas consideradas como espíritus por los metafísicos, por los animistas, o por los espiritualistas. En efecto, para serlo, el espíritu parece que ha de tener algo así como "vida"» (págs. 178–179).

José Luis Pozo Fajarnés. *El papel de la filosofía como ajuste de cuentas al saber religioso*
El Basilisco, nº 50 (2018), págs. 53-62. ISSN 0210-0088 (vegetal) ISSN 2531-2944 (digital)

diversas propuestas monistas que se han ido dando en paralelo al mismo desarrollo de la escolástica, y de un modo coincidente en el tiempo a otro desarrollo, el de la filosofía racionalista. Pero el ajuste de cuentas no termina ahí, pues el hecho de que ese sistema crítico sea a su vez espiritualista implica que es susceptible de ser demolido desde el nuestro. El hecho de reconocer su capacidad crítica no le da patente de salvación, de manera que sus fundamentos idealistas no pueden más que ser destruidos desde el materialismo filosófico.

2. La tarea de ajuste de cuentas al saber religioso no es la primera vez que la llevamos a cabo. Lo hemos venido haciendo en los trabajos sobre Antonio Hernández Fajarnés, Gregorio XVI, San Pío X o Benedicto XVI. Tanto éste que presentamos ahora como todos los demás se enmarcan en un estudio que quiere ser mucho más amplio, y con el que nos proponemos clarificar cuál es la filosofía de la Iglesia. Esta difícil tarea solo podrá ser expresada mediante una amplia clasificación de los presupuestos filosóficos que han ido desarrollándose a lo largo de su historia. Además deberemos responder a una pregunta previa, la de ¿qué es la Iglesia? La famosa respuesta que en su día dio Miguel de Unamuno era drástica y contundente. Pero afirmar que la Iglesia es derecho romano y filosofía griega no nos dice gran cosa: es una respuesta poco clarificadora. Después de la filosofía griega recibida (estoica y platónica sobre todo) hay dos milenios en los que se expresaron una panoplia inabarcable de ideas, las cuales articularon nuevas filosofías; por otra parte, las leyes de la Roma que decayó se transformaron en otras diferentes, cuando el contexto político que implicaba el Imperio universal de Roma se desmembró. A partir de ese momento no fue Roma sino la Iglesia la que iba a tener un protagonismo constante en la dialéctica de la Historia Universal.

3. Con este trabajo vamos a considerar los últimos enfrentamientos doctrinales que se han dado en el seno de la Iglesia. Nos vamos a situar justo después de la publicación de la *Pascendi Dominici Gregis* y vamos a llegar hasta nuestros días, en los que al frente de la Iglesia está el papa Francisco.

Manuel Sacristán afirmaba en su ensayo *Sobre el lugar de la Filosofía en los estudios superiores* que la filosofía debía quedar relegada a mera comentadora del saber preponderante, el de la ciencia. La afirmación relativa a que «no hay un saber filosófico sustantivo superior a los saberes positivos» puede rastrearse en múltiples escritos, sea en papel o en la red. A esta tesis y otras muchas más que pueden leerse en el ensayo –todas ellas enmarcadas en su discurso marxista, pues Sacristán es el introductor de esta doctrina en la España de los sesenta– son a las que Gustavo Bueno hace frente en su libro *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. En diciembre de 2017, Luis Carlos Martín Jiménez, en su clase magistral en la Fundación Gustavo Bueno, incidió en algo de suma importancia para nuestro trabajo actual: que con esta obra, escrita contra la filosofía de Sacristán, Bueno comenzaba a desarrollar el materialismo filosófico. Con esta filosofía que inauguraba Bueno iban a demolerse los fundamentos del marxismo de Sacristán y de todo marxismo; se iba a poder destruir el monismo de la filosofía realizada a lo largo de los últimos siglos. El sistema de Bueno que comenzaba a ver la luz en esos días era la filosofía crítica con potencia para demoler todo idealismo.

En las primeras décadas del siglo XX, otro de los innumerables desarrollos dependientes de la filosofía racionalista fue la «Nueva Teología». Esta propuesta realizada por autores incardinados en el ámbito de la Iglesia Católica (algo que venía siendo habitual, de ahí que siempre se hayan calificado como «innovaciones») también partía de un presupuesto similar al que años después hizo Sacristán. Los nuevos teólogos proponían también dejar de lado la filosofía. En este caso la filosofía escolástica, que como ya hemos señalado, es reconocida por nosotros como la única filosofía capaz de contrarrestar el monismo que, cada vez con mayor fuerza, se iba imponiendo. La promoción de esta filosofía crítica fue una constante en los pontífices: en otros trabajos hemos atendido a lo que señalaba Gregorio XVI, antes de ser pontífice, pues su crítica a los *novatores* fue escrita a finales del siglo XVIII. Aquí mencionaremos el papel de Pío XII en lo que puede considerarse la continuación de una vieja querella.

Para hacernos a la idea de lo que la Iglesia proponía veamos dos claros ejemplos: En 1879, León XIII, en su encíclica *Aeterni Patris*, anima a estudiar la filosofía escolástica que parte de Santo Tomás, pues es la filosofía que podía contrarrestar las propuestas de los «innovadores»: «Por eso, venerables hermanos, siempre que consideramos la bondad, la fuerza y las excelentes utilidades de su ciencia filosófica (se refiere a la de Santo Tomás), que tanto amaron nuestros mayores, juzgamos, que se obró temerariamente no conservando siempre y en todas partes el honor que le es debido; constando especialmente que el uso continuo, el juicio de grandes hombres, y lo que es más el sufragio de la Iglesia, favorecían a la filosofía escolástica. Y en lugar de la antigua doctrina presentóse en varias partes cierta nueva especie de filosofía, de la cual no se recogieron los frutos deseados y saludables que la Iglesia y la misma sociedad civil habían anhelado. Procurándolo los novadores del siglo XVI, agradó el filosofar sin respeto alguno a la fe, y fue pedida alternativamente la potestad de escogitar según el gusto y el genio de cualesquiera cosas»[2]; y en 1907, San Pío X la había señalado también como único instrumento contra las ideas modernistas en la *Pascendi*: «Y a los maestros

(2) León XIII, «Aeterni Patris», *Encíclicas pontificias*, págs. 277-278.

José Luis Pozo Fajarnés. *El papel de la filosofía como ajuste de cuentas al saber religioso*
El Basilisco, nº 50 (2018), págs. 53-62. ISSN 0210-0088 (vegetal) ISSN 2531-2944 (digital)

exhortamos a que tengan fijamente presente, que el apartarse del doctor de Aquino, en especial en las cuestiones metafísicas, nunca dejará de ser de gran perjuicio»[3]. Así pues, recapitulamos señalando que la filosofía tomista fue, hasta la inauguración señalada del materialismo filosófico, la única filosofía que tenía capacidad de oponerse al monismo, en sus múltiples expresiones (ontologismo, panteísmo, inmanentismo, biologicismo…). Esto no puede dejar de ser indicado. Este aspecto crítico de la escolástica no puede ser obviado.

Comprobamos pues que la Nueva Teología tiene mucho en común con la filosofía de Sacristán. En la base de la primera está el ideario individualista de la Reforma, y todas sus impregnaciones racionalistas. En la de la segunda, encontramos ese mismo racionalismo, pues el marxismo es uno de los epígonos de la filosofía racionalista alemana. El tomismo, promocionado por los papas, tenía capacidad crítica para oponerse a esa teología nueva, pues en su base estaba la negación misma de ese monismo, un pluralismo esencial. Eso es lo que la capacitaba para enfrentar el monismo marxista. Gustavo Bueno, en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, ya incide en este enfrentamiento cuando compara los sistemas totalizadores que suponen tanto el Estado marxista como la Iglesia católica: «Aun cuando no se está de acuerdo con una materialización determinada de esta organización totalizadora, podría estarse de acuerdo con otra. Las críticas más duras contra el Estado soviético se encuentran, de hecho, en los documentos del Vaticano»[4].

La crítica del materialismo filosófico se consolidó en muy poco tiempo, tras la publicación del texto crítico con Sacristán, como mucho más potente y efectiva que la neoescolástica, pues es potente para demoler ambas. Pero ahora no es el momento de señalar la destrucción que lleva a cabo del espiritualismo de la filosofía escolástica en todas sus acepciones, algo a lo que nos hemos referido ya en anteriores trabajos, sino de ajustar cuentas. Y en ese trámite comenzaremos por lo que ya hemos reconocido como positivo. Así pues, nos situamos en una primera fase de este ajuste de cuentas que el saber filosófico hace al saber religioso: el de destrucción del monismo implícito en las ideas doctrinales de la última remesa de «innovadores». La filosofía racionalista alemana, como el racionalismo en general, había abandonado en su expresión ontológica todo lo que concierne a la materialidad M_3. La teología nueva, la de los *novatores* actuales, con su expresión psicologista de la fe y su rechazo tanto de la dogmática como de la filosofía tomista, también abandona M_3. En consecuencia, afirmamos que la filosofía marxista, introducida por Sacristán en España, y la Nueva Teología de los últimos innovadores, tienen mucho en común. Ambas son modulaciones de la filosofía idealista.

4. Se suele señalar que la «Nueva Teología» es una suerte de modernismo atenuado, cuyo origen está en los años posteriores a la encíclica *Pascendí Dominici Gregis* (en los textos que salieron a la luz en los dos años posteriores a la publicación de aquélla, textos escritos por el dominico Ambroise Gardeil y por el jesuita Pierre Rousselot). Las ideas de estos dos teólogos tuvieron repercusión en otros autores –la mayor parte de ellos también dominicos y jesuitas– que las desarrollaron a lo largo de los años 30: Marie-Dominique Chenu, Pierre Teilhard de Chardin, Henri de Lubac e Yves Congar fueron algunos de esos teólogos «innovadores». Ellos no fueron los que denominaron sus textos como «Nueva Teología»; sería el diario «L'Osservatore Romano», en 1942, el que utilizó el sintagma para referirse a lo que estaban proponiendo. Cuatro años después lo usaría de nuevo un dominico francés, el que con más ímpetu se enfrentó a ellos, Reginald Garrigou-Lagrange (que, por cierto, había tenido como profesor de teología al dominico Ambroise Gardeil).

La «Nueva Teología» buscaba crear un nuevo modelo de teología «más acorde» al mundo contemporáneo. Y accesible al común de los mortales. Quería dejar de lado el intelectualismo –o mejor, el logicismo– aristotélico-tomista, y entender la Revelación en forma vivencial. A la Nueva Teología no le preocupa fijar qué sea la verdad, pues para ello la teología es una suerte de «experiencia espiritual», o lo que es parecido, «una vivencia». Otro carácter añadido en la teología de estos *novatores* del siglo XX era la pretensión de adaptar la Iglesia al mundo contemporáneo. En primer lugar a la democracia cada vez más presente en el mundo, y que es la patente más conspicua de los imperialismos que estaban en liza, los mismos en los que se había implantado con fuerza el protestantismo. Y en segundo lugar al desarrollo de la ciencia, aunque estas dos innovaciones no eran las únicas que trataban de introducir estos teólogos.

Ya a finales de los años treinta se habían apuntado diferentes objeciones a lo que todos estos autores defendían. En 1942 fueron puestas en el *Índice* algunas de sus obras. Garrigou-Lagrange los señaló como una manifestación del modernismo condenado por San Pío X, apuntando que, por el hecho de ser más moderada, le parecía incluso más perniciosa. Este crítico fue uno de los más importantes exponentes de la neoescolástica impulsada por León XIII. Además de oponerse de modo radical a éstos, puso su foco de atención en relevantes personalidades del momento que defendían ideas que armonizaban con los primeros. Entre los que fueron objeto de sus críticas señalamos a Henri Bergson o su discípulo Édouard Le Roy; ambos defendían un modo de experiencia religiosa interna al sujeto, de manera

(3) San Pío X, «Pascendi Dominici Gregis», *Encíclicas Pontificias*, pág. 856.

(4) Gustavo Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, pág. 35.

José Luis Pozo Fajarnés. *El papel de la filosofía como ajuste de cuentas al saber religioso*
El Basilisco, nº 50 (2018), págs. 53-62. ISSN 0210-0088 (vegetal) ISSN 2531-2944 (digital)

que negaban la trascendentalidad que soporta el objeto de la fe de los católicos. La existencia y la esencia divinas quedaban en un lugar más que delicado con estas expresiones del inmanentismo defendido por estos autores. Al segundo de ellos la Santa Sede terminó por tacharlo de «modernista», y sus obras fueron también, como las de algunos «nuevos teólogos», puestas en el Índice.

Garrigou-Lagrange muestra un profundo desacuerdo con las afirmaciones que hacían respecto de algunos importantes asuntos: la dogmática en general, el tema de la creación, el papel explicativo del origen de la vida que expresaba el evolucionismo, la cuestión de la eucaristía, el tan dirimido asunto del pecado original y las implicaciones derivadas de la cuestión de la gracia (pues Garrigou-Lagrange era un gran especialista en este inveterado asunto de la gracia y la predestinación, mostrándose muy beligerante con las nuevas expresiones del molinismo). Pío XII, en una alocución que tuvo en su momento una gran resonancia, previno a los miembros de la Compañía de Jesús ante las posiciones adoptadas por esas nuevas tendencias promovidas por algunos de sus miembros. Posteriormente dedicó una nueva alocución a los miembros de la Orden de Predicadores, que como es bien sabido son los que también se conocen como dominicos. Algunos teólogos de una orden y de otra –como el dominico Yves Congar y el cardenal jesuita Henri De Lubac– fueron objeto de importantes medidas disciplinarias. El 12 de agosto de 1950, Pío XII dedicó su encíclica *Humani Generis* a criticar la Nueva Teología (la paternidad de lo que allí señala el papa se le atribuye a Garrigou-Lagrange).

El tiempo le dio la razón al dominico Garrigou-Lagrange, pues la Nueva Teología ha sentado cátedra en el Vaticano, y está presente en todos los escalafones de la Iglesia.

5. El periodo que transcurre desde los pontificados de Pío IX a Pío XII es el periodo más crudo en la oposición al monismo, en sus distintas expresiones (panteísmo, ontologismo, biologicismo, mecanicismo…). Es el periodo en el que la dialéctica de imperios ha desbancado a los reinos católicos del protagonismo universal: tras el auge napoleónico y prusiano, España declina en sus posibilidades de seguir a la cabeza del mundo. La decadencia española y la de los Estados Vaticanos van en paralelo. Decaen en la misma medida que cobran relevancia los imperialismos del norte, del oeste y del este. En los dos focos de poder imperialista primeramente señalados, las iglesias reformadas, impregnadas de una filosofía racionalista que no les ha resultado reluctante a sus planteamientos doctrinales, serán las que alimentarán las ideas de los diferentes innovadores que querrán adaptar la Iglesia a la visión del mundo de los reformados. En el este, el cristianismo ortodoxo tendrá suficiente con mantenerse en un contexto al que no pudo adaptarse como lo hicieron los cristianos protestantes: ni ellos pudieron adaptarse al socialismo, ni el socialismo de cuño marxista y leninista –lo que desde nuestros parámetros definimos como la quinta generación de izquierda, anticlerical por definición– los quiso como compañeros de viaje.

El teólogo Karl Rahner –que a partir del desarrollo del Concilio engrosó las filas de la Nueva Teología– denominó a ese periodo antes definido como «la época piana» (en el tiempo ocupa cien años, desde 1850 hasta 1950). Sus pretensiones de clarificar lo que sucedió en ese importante periodo no tienen en consideración todo lo que acabamos de señalar. Rahner lo nombra de esa manera en un tono negativo, para marcar un modo de actuación doctrinal y político que para él fue nefasto. Tal modo de ver es sólo entendible al atender que su postura, como la de los demás innovadores, es la de que la Iglesia debería haber cambiado con los tiempos, democratizándose y dejando de lado tanto los contenidos dogmáticos como la teología que la caracterizaba, el tomismo.

Después de Pío XII, la figura de Juan XXIII sería el factor de transformación más importante sucedido en el catolicismo. Su idea de *aggiornamento* (significa *actualización* en italiano, que viene a ser un eufemismo de *renovación* o de *reforma*) era el modo de aceptación de la postura criticada por los papas que habían luchado contra la penetración de las ideas modernas. Todas esas posturas criticadas por los anteriores papas eran muy cercanas a las de los reformados (defendían una vuelta a las formas originarias de cristianismo, lo que implicaba una ruptura con la jerarquía eclesiástica y con las verdades expresadas por la tradición). Juan XXIII fue el promotor del Concilio Vaticano II, que fue un punto de inflexión para la teología, para la postura a adoptar ante la tradición, y para otras «renovaciones» («reformas»). Para Rahner, el Vaticano II marcó el final de la época piana. Pero este modo de ver la cuestión está sesgado por los intereses de la dialéctica de Estados. Puede parecer que Rahner es un humanista, un reformador independiente, como suelen presentarse generalmente los filósofos –también teólogos, como es precisamente este caso– embebidos de racionalismo, dándoselas de expresar conclusiones genuinas desde su modo particular de ver el mundo. Pero no es así. Para hacerse una idea de lo que Rahner no tiene en consideración –sea de un modo consciente o no, eso es lo de menos– remitimos a los textos de Gustavo Bueno *España frente a Europa* y *España no es un mito*. Aunque ya en su artículo de 1998 «España», publicado en la revista *El Basilisco*, podemos leer cómo España, su catolicismo, se ve enfrentado desde el siglo VII al monismo arriano del Islam y después al monismo de los reformados. En este artículo no es España el foco de nuestro interés, sino la Iglesia. Pero la Iglesia tiene esos mismos enemigos, frente a los cuales España se

José Luis Pozo Fajarnés. *El papel de la filosofía como ajuste de cuentas al saber religioso*
El Basilisco, nº 50 (2018), págs. 53-62. ISSN 0210-0088 (vegetal) ISSN 2531-2944 (digital)

forjó como Imperio. Los innovadores que, en el periodo que consideramos, siguen minando el potencial de la Iglesia, ya no pudieron ser contrarrestados por su mejor aliado, el Imperio Español (lo que no elimina los enfrentamientos que a lo largo de siglos también se dieron entre España y el Papado).

El Concilio Vaticano II borró de un plumazo la condenación a esta nueva corriente modernista. La mayor parte de sus teólogos tuvieron un papel protagonista en la elaboración de sus documentos oficiales. Y después del Concilio estos nuevos modernistas se organizaron, ya sin tapujos, con el beneplácito del papado[5]. En 1966 se llevó a cabo la Conferencia Teológica Internacional de Notre Dame: los nuevos teólogos –entre los que están todos los que han participado en el Vaticano II: Rahner, Congar, De Lubac…– se organizan para tratar el asunto del papel de la Iglesia en el mundo moderno. Las nuevas vías doctrinales abiertas por el Concilio deben hacerse cada vez más amplias. Afirman allí que la Teología debe apartarse de los problemas tratados hasta ahora en la dogmática, poniendo al hombre en el foco de atención: la Teología debe pasar a tener un cariz «antropológico». El relativismo teológico, que habían condenado San Pío X y Pío XII, se presenta de nuevo, aunque con el matiz que lo adapta a los nuevos tiempos; vuelve como un producto meramente humano que está sujeto a la razón cambiante del hombre a lo largo de la historia.

La postura que defienden todos ellos se ve auspiciada por los contenidos doctrinales de una de las más relevantes constituciones vaticanas, la *Gaudium et Spes*. Las propuestas que desarrollan, pese a ser muy similares, sin embargo inciden en diferentes matizaciones que merece la pena señalar:

- Yves Congar, en su libro *Jalones para la Teología del laicado,* dice que en la «nueva Iglesia» debe defenderse la independencia de sus miembros, que lo importante es «cada hombre».

- Julio Girardi, de modo un tanto similar, transforma la Teología en una suerte de «nuevo humanismo».

- Henri De Lubac y su progresismo católico. Este jesuita defiende unas proposiciones de gran similitud con las que en el siglo XVI también defendió Miguel Bayo, y que condenó san Pío V. Las diferencias señaladas por Santo Tomás respecto del orden natural y el orden sobrenatural, de cara a conocer a Dios y con relación a la libertad del hombre, son minimizadas por este teólogo. Por ejemplo, afirma que, como el hombre fue hecho por Dios con los caracteres de la rectitud, el papel del Espíritu Santo no es pertinente. La gracia no es por tanto necesaria, pues el hombre recibe todo de la Naturaleza.

- Rahner denostaba la teología escolástica (que veía aupada de un modo exagerado en el periodo denominado por él mismo como «piano»). El derrocamiento de esa teología traería una revalorización del laicado y del episcopado, en detrimento de lo que la teología tomista apuntalaba: la jerarquía eclesiástica. La nueva teología de Karl Rahner tiene como base teológica la presencia divina en la conciencia de los hombres, y la experiencia de observar a Dios de ese modo vivencial, que denomina «experiencia trascendental». Pero ese sentido de trascendentalidad no elimina sin embargo otra importante afirmación rahneriana, la de que Dios es pura inmanencia. De manera que para él Dios está presente en la conciencia de los hombres. Y lo explica asimilando esa presencia al modo en que están presentes en el hombre los dones del Espíritu, o sea, como se recibe la gracia. El carácter de inmanencia se hace patente al afirmar que ese Dios de la conciencia es el mismo «Dios en Sí». El monismo de la filosofía racionalista se presenta de modo diáfano en su teología, pues Dios aparece como fruto de la razón humana, algo que ya había expresado la filosofía hegeliana y su tradición (el caso más conocido es el de Feuerbach).

6. Esta última expresión idealista de la realidad divina es una nueva puesta en escena de la negación de la dogmática católica trinitaria y corporeísta. El Dios hecho carne expresa una discontinuidad esencial con el «Padre», pues éste último es el mismo Dios metafísico de las tradiciones que ya hemos señalado (arrianismo, Islam…). Esa discontinuidad es entendida desde nuestros parámetros como un modo materialista de expresar el fundamento doctrinal católico. El pluralismo que fundamenta la dogmática que va conformándose y expresándose como lo que conocemos por Teología Revelada se desarrolla a lo largo de la Historia de la Iglesia en beligerancia con los espiritualismos monistas y también contra el gnosticismo de los primeros tiempos. Gustavo Bueno, en *¡Dios salve la razón!*, nos habla del gnosticismo como un extravío de la razón patológico, que señala, al ser confrontado, el punto de partida de una Teología Revelada racional. Esta Teología, apoyándose en la racionalidad de los autores griegos y helenistas, se fue haciendo cada vez más potente y sofisticada. La culminación estará en Santo Tomás, pues con su sistema el canon racionalista trinitario resultó victorioso. Bueno señala que «la teología católica, precisamente en su proyecto de exploración de los dogmas revelados por el Verbo divino mediante "la razón" –es decir, mediante el canon racionalista establecido por los grandes filósofos griegos–, logró transformar muchas de las ideas griegas

(5) El nuevo papa es Pablo VI, continuador de las propuestas de Juan XXIII. La elección de este papa tuvo un carácter diferente, pues los cardenales electores llevaban tiempo en Roma. Eso es lo que hace diferente a esta elección, pues lo habitual es que la mayor parte de cardenales tengan su primer contacto al convocarse el cónclave. Juan XXIII murió durante los primeros meses de desarrollo del Concilio. Ese fue el motivo para que la elección del cardenal Montini tuviera los visos de continuismo que señalamos.

José Luis Pozo Fajarnés. *El papel de la filosofía como ajuste de cuentas al saber religioso*
El Basilisco, nº 50 (2018), págs. 53-62. ISSN 0210-0088 (vegetal) ISSN 2531-2944 (digital)

en otras ideas que fueron precursoras de algunas de las ideas modernas más señaladas, pongamos por caso, la Idea de la Sustancia material con locación no circunscriptiva, es decir, incorpórea, implicada en la teoría de la transustanciación eucarística, y precursora de principios de la teoría electromagnética o de la física cuántica»[6].

Lo señalado aquí no es baladí sino que es de necesidad señalarlo. La Nueva Teología no lo tiene en cuenta cuando, sin ninguna consideración, lo pervierte y retoma las posiciones teológicas de los monismos que fueron desechados por esas ideas que se mostraron tan potentes para el desarrollo de las ciencias. La expresión idealista de la realidad divina es huera, acientífica en todos sus aspectos, y pese a su cada vez más extendida implantación (el protestantismo hoy día sigue aumentando sus seguidores y los «nuevos teólogos» católicos se han hecho fuertes en la Iglesia), sin recursos para expresarse racionalmente. Bueno la demolió en su obra *El animal divino*, al dar suficientes razones para mostrar que la idea de Dios no puede brotar de un cogito solipsista ni de la razón pura kantiana (ninguna idea puede tener ese origen, pues éste sólo puede derivar de realidades materiales y de actividades quirúrgicas realizadas por un sujeto operatorio), sino que deriva de seres reales, de los animales pintados en las cuevas paleolíticas. Bueno ha llamado a esta destrucción de la idea de Dios del idealismo el «argumento zoológico».

Por otra parte, la crítica que Rahner lleva a cabo, al considerar el denominado por él mismo como «periodo piano», depende de una concepción de la historia inaceptable por su linealidad. Lo presenta ante el lector como propio de un devenir histórico en el que los pontífices, que gobernaron los Estados Pontificios y dirigieron la Iglesia esos cien años, no se hubieran adaptado a la evolución de los tiempos que implicaban cambios progresivos en la ciencia, en la moral o en la política. Pero la historia no tiene esta trayectoria lineal progresiva, como si fuera un producto de la razón humana, sino uno muy distinto: la ciencia no es la hija de la razón moderna, sino que se desarrolla paulatinamente, y en su desarrollo una de las piezas fundamentales fue la Iglesia, tanto por la racionalidad que la ha caracterizado, como por muchos de sus miembros, que fueron piezas fundamentales en gran parte de los hitos científicos.[7] Por otra parte, la dialéctica de Imperios tuvo mucho que ver en la situación en la que se encontraba la Iglesia en esa época denominada por Rahner «piana». A mitad del siglo XIX, tanto la confrontación con la *Kulturkampf* de Bismarck, como los intereses de Napoleón III de Francia, de Víctor Manuel II y Garibaldi, derivaron en que el papado perdiera su poder temporal, de manera que la Iglesia católica dejó de tener un Estado propio y el papa y sus acólitos pasaron a una situación de destierro dentro de las murallas vaticanas. Rahner no considera la historia universal de un modo materialista, sino desde los parámetros del idealismo alemán.

7. En el seno de la Iglesia siguen elevándose voces discordantes con la Nueva Teología; la más destacada fue la del cardenal Joseph Ratzinger cuando era prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y también después como papa Benedicto XVI. A esta relevante figura le dedicaremos otro capítulo en este trabajo, pues antes queremos atender a la beligerante postura de Fray Alberto García Vieyra (nacido en Córdoba-Argentina en 1912, falleció en Santa Fe-Argentina en 1985). Este dominico se preocupó por desvelar qué es lo que suponía la Nueva Teología. García Vieyra nos hablaba de tres momentos a considerar en la propuesta de estos teólogos:

1. La defensa de una sociedad laica y naturalista. La promoción de derechos del laicado tiene un origen muy bien definido para este beligerante dominico: las tesis del teólogo y filósofo Félicité Robert de Lamennais. En el siglo XIX la propuesta de Lamennais fue condenada como herética por el papa Gregorio XVI en su encíclica *Mirari vos*. Este papa señala allí mismo que la «libertad del error» era la cuna del indiferentismo religioso. Y para García Vieyra ese indiferentismo está en la base del abandono de las vocaciones (contra esta libertad de opinión, defendida por Lamennais, también se posicionó Ratzinger en los primeros años después de clausurado el Vaticano II). Lamennais hoy día está considerado como el promotor del liberalismo católico (caracterizado por ser antisocialista y antidemócrata), y también de la posterior democracia cristiana (que sin embargo tenía esa democracia como principio, además de que no era antisocialista, como el liberalismo antes señalado), una opción política que bendijo el papa Pablo VI[8].
2. La propuesta de una teología que justifique la adaptación de la Iglesia al mundo moderno. Esto derivaba en algo que un católico no puede aceptar: la disolución de lo que es considerado como sobrenatural en lo natural. Precisamente por esta cuestión es por lo que Vieyra considera que esta teología «nueva» tiene una gran afinidad con lo que había defendido Miguel Bayo, en el siglo XVI, en base a la teología de San Agustín.

(6) Gustavo Bueno, *¡Dios salve la Razón!*, pág. 86.

(7) En esta misma obra se hace hincapié en esto mismo. Véanse las páginas 85-87.

(8) En España Lamennais tuvo una importante influencia en figuras que hoy día se denominan como «progresistas». Mariano José de Larra tradujo los textos de Lamennais. Y el liberal Joaquín María López –crítico como Larra del catolicismo de los carlistas– se caracterizó por ser un estudioso de los textos menesianos *Palabras de un creyente* y *Sobre el pasado y el porvenir del pueblo*.

José Luis Pozo Fajarnés. *El papel de la filosofía como ajuste de cuentas al saber religioso*
El Basilisco, nº 50 (2018), págs. 53-62. ISSN 0210-0088 (vegetal) ISSN 2531-2944 (digital)

3. La teología de la liberación. Tras el Concilio Vaticano II surge este modo de catolicismo que abandona la teología para centrarse en la liberación del ser humano expresada por el marxismo.

La crítica de García Vieyra no parece haber tenido repercusión en el devenir de la Iglesia en los últimos años. Tanto de puertas para adentro como para afuera, su postura es la de un «tradicionalista», enfrentada a la del progresismo católico. La falsa dicotomía que señala la falsa polarización de posturas políticas entre los conservadores y los progresistas, o lo que es lo mismo, entre la derecha y la izquierda política, se ha colado en el discurso teológico. En la defensa de la tradición no está solo García Vieyra, sino que hay un gran número de reacciones, aunque poco efectivas, pues el camino que ha tomado la Iglesia en estas últimas décadas es el opuesto. La figura más mediática durante más tiempo fue la del cardenal Joseph Ratzinger que, desde que el Concilio Vaticano II terminó, hizo una lectura de sus conclusiones en franca oposición a la de los innovadores que participaron en él. Posiciones que conocía en detalle, pues él también participó como teólogo. Su oposición, pese a ostentar un poder muy grande como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, fue practicada siempre desde la prudencia. Ante el protagonismo del hombre en la nueva teología de los innovadores, sus textos doctrinarios giraron en torno a la defensa de la dogmática. Muchos de ellos se dirigieron a clarificar lo que es la virtud teologal de la fe, alejándose así de las doctrinas naturalistas y humanistas; otros, a clarificar lo que supone la figura de Jesucristo, de manera que toma toda la distancia que es posible tomar respecto de las afirmaciones que sobre la Segunda Persona habían expresado los protestantes y los modernistas. Cuando fue elegido papa, sus encíclicas se dirigieron a las otras dos virtudes teologales (continuando así su alejamiento del antropocentrismo teológico de los innovadores): la esperanza y la caridad. Estas propuestas teológicas eran una expresión diametralmente opuesta a la de los innovadores del siglo XX, que sin hacer explícitos los errores considerados por él, al decir en voz alta lo que querían destruir, los criticaba sin paliativos. Aunque esa crítica fuera tan sutil como potente. Llama la atención que las encíclicas y otros escritos del actual papa Francisco armonicen con lo defendido por los innovadores, pues el hombre y su entorno social y natural son los temas de sus encíclicas y de otros escritos.

8. Otra faceta de la puesta en cuestión del saber religioso sigue refiriéndose a la postura de estos innovadores que los acerca claramente a los reformados: el hecho de volver a esas «formas» antiguas de cristianismo expresadas por Lutero, pues son las mismas de muchos de los defensores de la nueva teología. Defienden un democratismo frente a la jerarquía inveterada de la Iglesia. Los nuevos teólogos plasmaron en los documentos del Vaticano II una impronta que marcó tendencia, y que podemos expresar como valoración de los siguientes aspectos de la racionalidad: de la cultura moderna, de las ciencias y de las tecnologías. Por otra parte, la Iglesia debía dejar de ser de la masa (despersonalizada), y ello solo podía conseguirse haciendo hincapié en la fe personal, algo que ponía en sintonía la nueva propuesta con la vieja pretensión reformada. Además, la Iglesia del futuro debería ser desclericalizada (esto es un ataque directo a la organización jerárquica de siempre, una organización que tiene raíces evangélicas)[9], debía ser abierta, ecuménica, democrática (los laicos deben pasar a ser fundamentales en la toma de decisiones).

Esta democratización es producto de las nuevas formas estatales que se dan en la época contemporánea. Las naciones políticas que iban surgiendo, fundamentadas por la denominada soberanía popular, abrazaban ese modo de ordenamiento político; la justificación de sus beneficios era expresada por la filosofía racionalista en boga en las naciones cuya potencia iba en aumento. La democratización es por tanto una de las armas ideológicas del imperialismo emergente, pues ha pasado a ser ese modo de organización lo que se sacraliza[10]. Si el cristianismo era lo que ecualizaba los distintos reinos durante muchos siglos, su fractura en la época moderna hizo que su importante papel en la historia universal pasara a un plano secundario. El carácter ecualizador iba a pasar a ser de la nueva idea de democracia. Los modos en que cada reino había ido minando la universalidad de la Iglesia católica tuvieron características diferentes, aunque se daba entre ellos una finalidad común, la de cercenar el control del papado en cada territorio. Estos modos de reacción y de devaluación del poder papal fueron el luteranismo, el calvinismo y las múltiples iglesias reformadas, el anglicanismo, el galicanismo, el regalismo español y un largo etcétera.

Hoy día, tras la expresión dogmática de la infalibilidad papal y la pérdida de los estados pontificios, la situación es muy diferente, pero los ataques tendentes a minar el poder que mantiene la Iglesia continúan. El modo de minarlo no es muy diferente: contraponer el valor de la democracia al de la monarquía, que desde siempre ha sido el modo de gobierno de la Iglesia católica, incluso cuando perdió su poder temporal,

(9) Remitimos a nuestro artículo de *El Basilisco* nº 47, «Adversus novatores (De Gregorio XVI a san Pío X)», en el que incidimos en la preocupación por buscar los fundamentos de la infalibilidad papal por parte de Mauro Cappellari (futuro papa Gregorio XVI) en su libro *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa: contro gli assalti dei novatori combattuti e respinti colle stesse loro armi*.

(10) Remitimos al texto de Bueno de la revista *El Catoblepas*, nº 149: «Las ideas fuerza del fundamentalismo y del contrafundamentalismo democrático».

José Luis Pozo Fajarnés. *El papel de la filosofía como ajuste de cuentas al saber religioso*
El Basilisco, nº 50 (2018), págs. 53-62. ISSN 0210-0088 (vegetal) ISSN 2531-2944 (digital)

algo que ha sucedido en diferentes ocasiones, aunque la más grave fue la última, la de 1870. Los propios teólogos católicos –los «nuevos» teólogos– son los que se preocupan por desarrollar esta tarea destructiva: Hans Küng atacó la infalibilidad papal en los años setenta del pasado siglo. Rahner se enfrentó a Küng por ello, pero no para defender lo que Küng atacaba sino porque defendía la infalibilidad no en el pontífice sino en el concilio, o sea, por expresar una crítica a la infalibilidad atenuada (aunque, por ese mismo hecho de ser atenuada, más nociva). El planteamiento de Rahner está preñado de la idea de «democratización» de los órganos de gobierno eclesiales. Los teólogos «nuevos» abogan por la democratización, en ese sentido tecnológico que derivaría en poner en el mismo plano a sacerdotes y seglares, a los obispos y al pontífice, pues el procedimiento democrático implica que la palabra del papa tendría el mismo valor que la de los obispos (lo mismo que sucede con los votos que se introducen en las urnas). Para argumentar su postura, Rahner se apoya en un texto de las Escrituras, en uno de San Pablo. Allí, el apóstol denomina a la comunidad local con el mismo nombre que a la Iglesia Universal.

9. Frente a este furibundo y repetido ataque a la Iglesia, Ratzinger se mantiene firme en la defensa de la jerarquía: el papa debe estar siempre por encima del concilio, y el obispo por encima de la conferencia episcopal. Para Ratzinger, el individuo aislado no es el soporte de la racionalidad sino que lo es Dios. Y Dios ha fundado la Iglesia para expresar la verdad revelada y otras verdades que deriven de ella. También reconoce el valor de individuos aislados, sobre todo de los mártires, aunque también de otros de santidad reconocida. Unos y otros son baluartes de la construcción de la tradición. Como podemos comprobar, este planteamiento se opone a la racionalidad del consenso que emana de las posturas innovadoras que tienen como referente la idea fuerza de la democracia, y que los nuevos teólogos veían refrendada por lo que puede leerse en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Allí se hace referencia a que la Iglesia debe abrirse al laicado y a otras iglesias, además de apostar por el diálogo y por el nuevo valor en alza, la solidaridad. La tendencia marcada por esta constitución equivale a una revisión total del *Syllabus*, el texto de referencia en la definición dogmática de la Iglesia en la época contemporánea, al que los textos mencionados aquí de San Pío X y Pío XII podrían considerarse como complementarios. Ratzinger señala en distintas ocasiones que la derivación que han tomado los innovadores, a partir de lo que propone la *Gaudium et Spes*, no se justifica por lo que puede leerse en ella. Que lo que allí aparece escrito no expresa que pueda hacerse la apertura que éstos están llevando a cabo. Lo que desde nuestros parámetros es pertinente señalar, con relación a esta profunda transformación que han llevado a cabo los innovadores, y pese a los intentos de Ratzinger por frenarla, es que desde las fórmulas doctrinales que expresaban los intereses de una Iglesia que había estado en auge imperialista durante varios siglos, se ha pasado a la doctrina, la postconciliar, que, lejos de la fuerza de aquélla, se expresa como una suerte de izquierda divagante.

Además de las cuestiones nematológicas que acabamos de considerar (las cuales Ratzinger expresó repetidamente durante toda su trayectoria, desde que era un simple sacerdote profesor de teología, hasta cuando fue papa, pasando por el arzobispado de Múnich y por la prefectura de la Congregación de la Doctrina de la Fe), están otras que se sitúan en el plano tecnológico de lo que entendemos por religión católica. Estas cuestiones tecnológicas tienen que ver con lo que los fieles católicos –sacerdotes o seglares– hacen para participar del culto, con la liturgia. Ratzinger estuvo siempre muy preocupado por la liturgia, pues los usos «democráticos» se estaban imponiendo en el culto tras el Concilio Vaticano II. En muchos casos las celebraciones se habían transformado en una fiesta, haciendo perder sentido a los diferentes actos que en ella se llevaban a cabo, de manera que lo que definía como tal el propio Concilio Vaticano II perdía sentido (la definición aceptada ahí era la siguiente: la liturgia es «la cumbre a la que tiende toda la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza»[11]). Algunas de estas situaciones donde se producía esta perniciosa relajación se daban en la misma celebración de la eucaristía, que se había reformado pero en muchos casos se había paralelamente deteriorado a la hora de ponerla en práctica; por ejemplo, se estaba perdiendo el protagonismo del crucificado en los actos, desplazado por el participante, que se sitúa en el centro de la acción, o que trasmite mensajes muy distintos a los de las Escrituras, como por ejemplo cánticos profanos, discursos particulares, &c.

Ratzinger le ha dado tanta importancia a ese plano tecnológico como se lo ha dado al nematológico; en ambos es un ferviente defensor de la corriente tradicionalista de la Iglesia: de su dogmática, que es precisamente donde el catolicismo muestra su vertiente pluralista, o lo que desde nuestros parámetros es lo mismo, materialista; y de su liturgia, que se ha construido en base precisamente a ese materialismo. Sus textos muestran un profundo rechazo al antropocentrismo promovido por los nuevos teólogos. Sus escritos sobre Cristo confrontan las ideas decimonónicas que derivaron en que los modernos pusieran el acento en un Jesús visto como mero hombre. Punto de vista que minaba el dogma trinitario.

En el plano tecnológico, en la liturgia, se representa activamente la triple expresión de la divinidad: el Dios hecho carne, señalado como la Verdad, pues su

(11) Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 10.

José Luis Pozo Fajarnés. *El papel de la filosofía como ajuste de cuentas al saber religioso*
El Basilisco, nº 50 (2018), págs. 53-62. ISSN 0210-0088 (vegetal) ISSN 2531-2944 (digital)

Palabra es lo que hace que los cristianos se llamen como tales, que es un Dios corpóreo, grosero, que reaparece constantemente y milagrosamente ante los fieles, para ser ingerido por ellos, por mor del misterio de la transubstanciación, un dogma fundamentador del catolicismo (este dogma supone para los acólitos de otros credos monoteístas algo inaceptable, pues para ellos Dios es espíritu y nada más); el Dios que es el Ser que ha creado todo lo que hay, y le ha dado orden y concierto; y, por último, la expresión del Espíritu, que por su gracia puede expresarse en el amor al mismo Dios, y a los hombres creados, en forma de caridad. Ese pluralismo, amenazado por el nuevo espiritualismo de los innovadores, es el que Ratzinger defiende al expresar las formas litúrgicas afirmadas por la tradición.

Su postura antimoderna era diáfana, se plantó firmemente ante esa marea reformadora, incoada por la propuesta de *aggiornamento* de Juan XXIII, que puso en marcha la adaptación de la Iglesia a los modos de actuación de la época actual, a los modos democráticos, y que nosotros afirmamos que son fundamentalistas, pues, entre otras cuestiones, trastocan al «hijo de Dios» en «ciudadano», sin clarificar ni lo que destruyen ni lo que han construido, pues meramente desacralizan la idea que definía el primero y sacralizan la que define el segundo, que es la idea fuerza de «democracia». Por otra parte, la modernidad que traen a la Iglesia reconoce la potencia de la ciencia frente al logicismo de la teología escolástica. El efecto de una propuesta así es visto desde nuestros parámetros como devastador, pues es un mero cambiar un fundamentalismo por otro, siendo este segundo mucho más pernicioso. El fundamentalismo científico de la teología tomista y sus derivaciones tiene en su base no sólo lo que negamos de plano: la realidad de un dios (sea creador o sea causa primera del mundo), sino también tiene una dogmática que, como ya hemos dicho, reconoce una realidad plural. La articulación de la dogmática con el logicismo aristotélico (es lo que permite que lo denominemos como fundamentalismo científico, pues es la primera acepción de fundamentalismo que reconocemos, la que penetra las explicaciones geométricas)[12] hace que la filosofía neoescolástica sea una filosofía crítica, capaz de demoler las bases de otro fundamentalismo científico diferente al que ella soporta, el nuevo fundamentalismo característico del cientificismo decimonónico, y de la filosofía que lo contamina, el idealismo. La filosofía de los científicos, alejados del tomismo, se articula constantemente mediante la expresión de un «relacionarse todo con todo», que se hace presente mediante la reiterada expresión de diferentes monismos: el biológico de Darwin o Haeckel, que ha traspasado sus barreras biológicas, ampliándose a la cosmología, para expresar así cómo se ha articulado el Universo, a partir de un origen indefinible; el monismo físico de Einstein, que buscaba una ciencia del todo; el monismo químico de Severo Ochoa, cuando afirmaba que «todo es química». Aunque estos tres no agotan el campo de expresiones monistas a día de hoy.

Pero esa marea que acabamos de señalar arrastró al pontífice anterior, hoy día emérito. Nos atrevemos a afirmar que la confrontación que mantuvo, desde los años posteriores al Concilio hasta su octavo año de pontificado, fue la que provocó su dimisión. De manera que tras él, ese mismo año 2013, ascendería a la silla de Pedro la figura de un conspicuo exponente de la Nueva Teología, el cardenal de Buenos Aires, Jorge María Bergoglio, actual papa Francisco.

10. Pero el hecho de considerar los pros de la postura adoptada por Ratzinger en esta querella entre tomistas y nuevos teólogos no quiere decir que no haya también contras. En este capítulo vamos a observar una actitud crítica con algunas de sus afirmaciones. Concretamente, vamos a contraponer la idea que tiene de Europa con la de nuestra Filosofía de la historia. El cardenal Joseph Ratzinger entiende Europa como un tránsito continuo desde de Roma. La ciudad de Dios definida por San Agustín continuó su tránsito escatológico en una Roma dividida, la Roma occidental y la oriental. Los estados sucesores, por el hecho de ser cristianos, también la comparten. Desde el punto de vista del entonces cardenal (sus escritos sobre Europa son anteriores a su ascenso al pontificado) se ve la historia de Europa como la historia universal. Y la historia de Europa como la historia de la Iglesia. En su libro *Europa* presenta a la Iglesia tal y como acabamos de señalar: como una estructura que se mantiene pese a la caída del Imperio romano, y cuya presencia y actividad preservan de él tanto como era necesario para que desde sus ruinas se cimentara lo que hoy es Europa, y el mundo civilizado por su expansión. Esa expansión es la misma expansión del cristianismo, siendo éste último el referente de lo que él denomina «conciencia europea».

Ratzinger se muestra, en este libro, preso de la idea de cultura de la filosofía alemana. La «cultura europea» es cristiana y tiene su origen no sólo en el Nuevo Testamento, como es obvio, sino que sus raíces están también en el Antiguo. Sus argumentos parten de la lectura del libro de Daniel. En el capítulo segundo de este libro del Antiguo Testamento se lee la metáfora del «gigante con pies de barro», un gigante que Dios destruye, pero no para que todo sea devastación sino para renovar la «cultura». Cristo será la nueva cultura, y la Iglesia la responsable de trasmitirla a Roma. Con el paso del tiempo ese programa continúa su senda, pues esa transmisión cultural será ampliada al mundo entero: «En el capítulo séptimo del mismo libro aparece con un simbolismo quizá más impresionante aún, la sucesión de los reinos como la aparición sucesiva de

(12) Remitimos al texto de Gustavo Bueno, aparecido en la revista *El Basilisco*, nº 44: «Ensayo sobre el fundamentalismo y los fundamentalismos».

José Luis Pozo Fajarnés. *El papel de la filosofía como ajuste de cuentas al saber religioso*
El Basilisco, nº 50 (2018), págs. 53-62. ISSN 0210-0088 (vegetal) ISSN 2531-2944 (digital)

cuatro bestias, sobre las que al final Dios –presentado como un «anciano»– lleva a cabo un juicio. Las cuatro bestias –los grandes imperios de la historia del mundo– habían subido del mar, que simboliza la potencia amenazadora contra la vida por medio de la muerte y sus poderes; sin embargo, después del juicio llega del cielo el hombre («un hijo del hombre»), y se le entregan todos los pueblos, las naciones y las lenguas para que se establezca un reino que es eterno, sin ocaso e imperecedero»[13].

Y así, desde la Iglesia que se consolida en la Roma occidental se civilizan, se aculturan los reinos sucesores; y desde Bizancio todo el territorio bajo su influencia, ampliándose más adelante, cuando el foco de influencia pase a Rusia (que el monje Filoteo denominó como la «Tercera Roma» en su carta a Basilio III de Moscú, el padre del afamado Iván el Terrible). La expansión de la conciencia europea tiene estas dos vertientes: por un lado, la occidental, que ampliará la civilización a los nuevos territorios americanos; por el otro, la cultura europea, que llegará a gran parte de Asia. La cultura europea (Ratzinger habla explícitamente de religión, política y ética como sus componentes) se impondría a otros modos culturales primitivos, que en muchos casos desaparecerán. Ese devenir se plasma en las palabras de Arnold Toynbee, que Ratzinger toma en su libro: «De 28 culturas que hemos identificado (...) 18 han muerto y nueve de las diez restantes –de hecho todas excepto la nuestra– dan señales de estar heridas de muerte»[14]. Cuando Ratzinger escribe ese texto ya no es tan optimista como Toynbee, pues atiende a los avatares de las últimas décadas y lo que implican, como son los efectos de la globalización en el plano económico y de la telecomunicación: «¿Es acaso la cultura europea la civilización de la técnica y el comercio difundida victoriosamente por el mundo entero? (…) La victoria del mundo técnico-secular post-europeo, la universalización de su modelo de vida y de su manera de pensar se vincula en todo el mundo (pero estrictamente en los mundos no europeos de Asia y África), con la impresión de que el mundo de valores de Europa, su cultura y su fe, aquello en lo que se basa su identidad, ha llegado a su fin y ya ha abandonado propiamente la escena, que ahora ha llegado la hora de los sistemas de valores de otros mundos, de la América precolombina, del Islam y de la mística Asia»[15].

Ratzinger defiende aquí lo mismo que defendió en la Universidad de Ratisbona el año 2006, que la racionalidad es patente del cristianismo, y que con ella, mediante la palabra y no por la espada, se difundió por el mundo. Sin tener en consideración lo que de positivo tiene este planteamiento (remitimos al texto de Bueno en *¡Dios salve la Razón!*), aquí queremos incidir en lo que ya venimos denunciando respecto a su postura. No podemos dejar de señalar que su propuesta es espiritualista y armoniza con la visión del mundo que propone la filosofía alemana y la idea de cultura que impuso y que se consolidó en el siglo XIX. También armoniza con la antropología cultural que se desarrolló en la primera mitad del siglo XX en ese mismo territorio, y que traspasaría las fronteras, pues tuvo una gran influencia en Estados Unidos, en la escuela de Franz Boas.

Bibliografía

Bueno, Gustavo (1970): *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid.

– (1985), *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pentalfa, Oviedo.

– (1998), «España», *El Basilisco*, nº 24, págs. 27-50.

– (2004), *El mito de la cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona.

– (2005), *El mito de la felicidad*, Ediciones B, Barcelona.

– (2008), *¡Dios salve la Razón!*, Encuentro, Madrid.

– (2014), «Las ideas fuerza del fundamentalismo y del contra-fundamentalismo democrático», nº 149, pág. 2.

– (2015), «Ensayo sobre el fundamentalismo y los fundamentalismos», *El Basilisco,* nº 44, págs. 5-60.

León XIII (1952): «Aeterni Patris», en *Encíclicas pontificias (Colección completa de)*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, págs. 267-281.

Pozo Fajarnés, José Luis (2017): «Adversus novatores (De Gregorio XVI a san Pío X)», *El Basilisco*, nº 47, págs. 23-34.

Ratzinger, Joseph (2004): *Europa. Raíces, identidad y misión*, Ciencia Nueva, Madrid.

San Agustín (1944) *La Ciudad de Dios*, Apostolado de la Prensa S. A., Madrid.

San Pío X (1952) «Pascendi Dominici Gregis», en *Encíclicas pontificias (Colección completa de)*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, págs. 825-863.

Recibido: 17/4/2018

Aceptado: 25/4/2018

(13) Joseph Ratzinger, *Europa. Raíces, identidad y misión*, págs. 50-51.

(14) *Ibídem*, pág. 21.

(15) *Ibídem*, pág. 22.